

Swarthmore College

## Works

---

Psychology Faculty Works

Psychology

---

1999

## El Postmodernismo Como Una Forma De Humanismo

Kenneth J. Gergen

*Swarthmore College*, [kgergen1@swarthmore.edu](mailto:kgergen1@swarthmore.edu)

Follow this and additional works at: <https://works.swarthmore.edu/fac-psychology>



Part of the [Psychology Commons](#)

[Let us know how access to these works benefits you](#)

---

### Recommended Citation

Kenneth J. Gergen. (1999). "El Postmodernismo Como Una Forma De Humanismo". *Revista De Psicoterapia*. Volume 10, Issue 37. 49-60.

<https://works.swarthmore.edu/fac-psychology/496>

This work is brought to you for free and open access by . It has been accepted for inclusion in Psychology Faculty Works by an authorized administrator of Works. For more information, please contact [myworks@swarthmore.edu](mailto:myworks@swarthmore.edu).

# EL POSTMODERNISMO COMO UNA FORMA DE HUMANISMO

Kenneth J. Gergen

Psychology Department, Swarthmore College,  
Swarthmore, PA 19081 USA

*The impact of postmodern thought on traditional humanistic psychology is examined, and the conclusion is reached that the effect of the postmodern argument is to undermine the grounding principles for a moral, human and generative society. However, by revisioning such concepts as agency and experience in terms of the primacy of relationship, postmodernism urges us to create multiple ways of generating integrative conversation, in a way that is congenial with the deepest hopes of the humanistic tradition.*

---

En los mejores días del existencialismo francés se estaba gestando un importante movimiento entre muchos pensadores humanistas franceses. Las teorías existencialistas parecían plasmar ideas muy populares entre los humanistas. La base de la teoría existencialista era la agentividad individual; se trataba, por lo tanto, de una teoría eminentemente defensora de la subjetividad humana y la libertad. Pero la corriente existencialista parecía estar falta de un componente muy especial: un sentido moral o una dirección ética. Parecía que los existencialistas sacrificaban demasiado a menudo la sensibilidad ética por el “acto gratuito” – la acción espontánea y completamente libre de cargas comunes, históricas o institucionales que representaba la expresión por excelencia de la verdadera libertad. La obra de Sartre *Existencialismo y Humanismo* (1977) quería ser, a la vez, una réplica a las críticas que había recibido y un intento de demostrar que la teoría existencialista establecía una base moral.

A pesar de las debilidades de las argumentaciones de Sartre, el presente artículo pretende seguir los ecos de la defensa de Sartre—pero esta vez en el contexto del pensamiento postmoderno. Porque, de acuerdo con mi punto de vista, en la medida en que la escuela postmoderna se ha desarrollado, creciendo en importancia y enlazándose con las humanidades y las ciencias sociales, durante un tiempo pareció ser una franca aliada del humanismo. El pensamiento postmoderno, con su

crítica de la obsesión de las ciencias del comportamiento por reducir la acción humana a escalas de medición, impulsos biológicos, potenciales de respuesta, mecanismos mentales y a otras metáforas devastadoras, mediante las que se pretende colonizar a la humanidad, ha añadido un importante arsenal de argumentos. En este sentido, el postmodernismo jugó un papel paralelo al existencialismo de las décadas anteriores, contribuyendo decisivamente al humanismo. Pero, mientras se ha ido desarrollando este diálogo, los humanistas han empezado a encontrar fallos en el postmodernismo. Si hacemos un análisis más detallado, vemos que muchas concepciones y muchos valores de la tradición humanista han sido aparentemente abandonados o destruidos por el pensamiento postmoderno. Se dice que el postmodernismo, con su relativismo endémico, carece de cualquier compromiso moral o ético; parece no ofrecer ninguna razón para rechazar los actos más viles e inhumanos. Su mentalidad según la cual "todo vale" parece moralmente deficiente, incluso repulsiva.

En este artículo, mis intenciones son, en primer lugar, analizar las implicaciones críticas del pensamiento postmoderno en la tradición humanista y, en segundo lugar, explorar las potencialidades de dicho pensamiento para engendrar formas de vida cultural. En este artículo se afirma que los humanistas han subestimado, de forma general, las implicaciones críticas del postmodernismo para su proyecto. "El relativismo creciente" es sólo el principio de lo que se puede entender como una tendencia a gran escala hacia una desesperación humanista. Sin embargo, como intentaré demostrar más adelante, podemos introducir en medio de toda la panoplia de escritos postmodernos una horizonte alternativo de comprensión. Y si ponemos en juego los potenciales de este particular discurso, nos enfrentaremos a la posibilidad de redefinir el humanismo. Distinguiremos una nueva y significativa forma de hacer realidad la visión humanista del bien general.

## **POSTMODERNISMO: UNA RELACIÓN DE LOS PROBLEMAS CAUSADOS AL HUMANISMO.**

De entrada, quiero exponer que, según mi parecer, las formas de argumentación derivadas de los diálogos postmodernos son potencialmente letales. Es decir, tienen la capacidad de destruir, invalidar o volver sospechosa –incluso vacía de sentido– cualquier forma de defensa, declaración, autoridad o protesta –incluidas las propias. El tipo de argumentaciones desarrolladas bajo los auspicios de la crítica ideológica (p.ej. marxismo, feminismo, movimiento gay, movimiento afro-americano), de la teoría literaria post-estructural (p. ej. teoría deconstruccionista, teoría de la respuesta del lector) y de la teoría construccionista social, son "las peores armas" de la generación actual de pensadores. Si se me permite la expresión, no queda nada que decir –o hacer. Para no desviarnos del tema de este artículo, analizaremos sólo algunos de los potenciales de la crítica postmoderna, aquellos que, en este caso, mantienen alguna relación con las hipótesis principales de la

tradición humanista. Ninguna de las críticas que aparecen en este artículo son citas de ningún autor postmoderno en particular (lo que sería problemático en vista de la postmoderna "muerte del autor") pero el lector relacionará sin duda algunas teorías con sus autores. Por ejemplo: Richard Rorty (1989), Jacques Derrida (1976), Michael Foucault (1979), Alasdair MacIntyre (1981), Judith Butler (1990), Ed Sampson (1988), John Shotter (1993) Ted Sarbin (1984), Rachael Hare-Mustin (1988) y algunas de mis hipótesis sobre construccionismo social (Gergen, 1994).

### **La experiencia subjetiva**

En la tradición humanista la experiencia subjetiva individual es de una importancia primordial. Mi experiencia consciente es inseparable de mi identidad como ser humano (por ejemplo, una persona que ha sufrido un accidente de tráfico y que nunca recuperará la consciencia y vive gracias a una máquina adquiere de inmediato un valor marginal al perder la identidad). Honrar la subjetividad única de cada individuo es hacer viable el proyecto de humanidad. ¿Pero se pregunta la crítica postmoderna cuál es la base de nuestra fe en la experiencia privada, según la cual la experiencia interior se opone a la realidad exterior, y la psicología a la realidad material? Este binomio sujeto-objeto no puede sustentarse gracias a "lo que hay"; no existen justificaciones filosóficas viables para hacer ninguna distinción. ¿No es este compromiso metafísico, pues, el producto de una situación histórica y cultural única? ¿No existen millares de formas más de definir la consciencia humana? Y, por lo tanto, ¿no existen en el mundo múltiples caracterizaciones de la acción humana que no mencionan la consciencia humana? Y si el concepto de la subjetividad humana es opcional, un producto fabricado por nosotros desde nuestra cultura, ¿qué podemos decir a favor de nuestra objetivización colectiva de este concepto? ¿No es este concepto un mecanismo de justificación de una tradición basada en el individualismo independiente, en la que el estado de la subjetividad adquiere una importancia primordial y en la que el narcisismo se convierte en un pasatiempo cultural?

### **La agentividad humana**

El concepto de agentividad humana está estrechamente relacionado con el de subjetividad individual. Y es dentro de los límites de la consciencia individual donde se sitúan la deliberación y la elección. Y es la elección deliberada la que da a la consciencia su carácter diferencial. Sin embargo, esta concepción de la agentividad humana añade una nueva e importante dimensión al proyecto humanista tradicional, ya que sitúa los orígenes de la acción, y por lo tanto de la sociedad positiva, en el individuo. La agentividad nos permite acabar con los patrones de conducta perjudiciales para el bienestar del hombre, y dirigirnos hacia un futuro más prometedor. Pero es en este punto donde el postmodernismo vuelve a entrar en acción. En este caso ya había abundantes antecedentes: el concepto de agentividad

ya se había visto gravemente perjudicado por la ciencia del siglo XX, que sostiene la teoría de que el término acción individual debe ser entendido teniendo en cuenta las condiciones que lo hicieron posible, y que el concepto de agentividad es un vestigio indeseable de la metafísica medieval oscurantista. Pero los argumentos postmodernistas nos confunden todavía más. Con el postmodernismo vemos cómo el concepto de agentividad pierde peso a causa de la precedente desconstrucción de la consciencia. Pero los conceptos de agentividad y de consciencia son tan inseparables que prescindir de uno significa prácticamente prescindir del otro. (No podemos tolerar fácilmente, por ejemplo, la idea de que la agentividad personal escape al control consciente). Es más, siguiendo con las cuestiones del postmodernismo, ¿por qué tenemos que suponer que existe una fuerza oculta (una cripto-voz o Doppelgänger) que mueve los hilos de la acción externa? No sólo no existen razones de peso para suponer tal cosa, sino que el solo hecho de querer avanzar en esta dirección conlleva una problemática doble: la de explicar las propias acciones públicas y, además, la fuerza que se supone que las controla. Lo que sería casi lo mismo que admitir que existe un dios que dirige los movimientos de las nubes, o las erupciones de los volcanes; lo que generaría, a su vez, un enigma doble: sobre el carácter natural del tiempo y sobre los sentimientos de la supuesta fuerza sobrenatural. Y esto no es todo, porque ¿cómo sería posible la deliberación libre e ilimitada? ¿Cómo podríamos tomar decisiones morales propias, más allá de la influencia de los demás? Si suprimiésemos el lenguaje cultural —el lenguaje de la justicia, del valor moral, de la igualdad, etc., ¿en qué nos basaríamos para deliberar? Si le quitamos a un individuo la cultura, dejándole completamente libre de escoger, ¿no nos arriesgamos a dejarlo vacío, sin tan siquiera poder comprender qué significa “escoger”?

### **La libertad individual**

Para muchos humanistas, el concepto de libertad es uno de los principales componentes de la tradición. Estos pensadores subrayan el hecho de que debemos respetar la libertad de todos y cada uno de los individuos —dotados como están de una subjetividad única y de la capacidad de llevar a cabo acciones libres y responsables. Y es en este principio en el que se basa la idea de los derechos inalienables del hombre, los derechos a la acción individual libre —sin la interferencia del control de los demás. Sin embargo, con la experiencia subjetiva puesta en duda por los postmodernos, y por lo tanto también el concepto de agentividad individual, ¿cómo vamos a entender el concepto de libertad? Si la deliberación consciente se convierte en un producto cultural, al igual que el principio de agentividad humana, ¿no estamos menospreciando el concepto de libertad y, de paso, nuestro compromiso con los derechos fundamentales del hombre? Y, como sugieren muchas feministas, habría que prestar mucha atención a la cómoda expresión “derechos del hombre”. Porque, ¿no tuvo la valoración de la libertad unos

orígenes claramente androcéntricos? ¿No fue un intento de justificar la libertad del varón, particularmente, de los compromisos, de la familia, de todas las formas de interdependencia?

Evidentemente, se puede refutar la consideración del concepto de libertad como fundacional. Podemos adoptar un enfoque más instrumental, bajo cuya influencia se utilizan las palabras “libertad” y afines (“derechos”, “independencia”, “justicia”) básicamente para condenar situaciones opresivas. La libertad, en este caso, sirve tanto para realizar una evaluación moral como para reivindicar la emancipación. Esta es, sin duda, una réplica razonable, pero no profundiza lo suficiente. Porque en un mundo de moralidades pluralistas las opresiones se pueden entender desde muchos puntos de vista, y la emancipación de un grupo significa la esclavización de otro. Creo que tendríamos que tener presente el drástico incremento de las “reivindicaciones de derechos” durante la última década. Estas reivindicaciones son tan poderosas o injuriosas que los autores suspicaces, sino insensibles, empiezan a hablar de la “verborrea de los derechos”. Es evidente que no basta con una libertad como una forma de retórica.

### **La responsabilidad moral**

Como hemos insinuado antes, los conceptos de subjetividad y agentividad están estrechamente relacionados con el principio de responsabilidad moral. A pesar de que el individuo es, en principio, libre para escoger, la elección va siempre acompañada de una responsabilidad de acción basada en el principio de no perjuicio o coacción injustificada a los demás. Todos los individuos son, por lo tanto, responsables de sus actos, y pueden verse penalizados o premiados en virtud de su comportamiento hacia los demás. Cualquier sociedad humana o ética se sustenta sobre la responsabilidad moral de los individuos que la componen. Pero, al igual que como pasaba con la problemática de la consciencia, la agentividad individual y la libertad, la justificación de la responsabilidad moral se está desvaneciendo rápidamente. ¿Pero cómo vamos a ser responsables de nosotros mismos, si no contamos con una guía propia y no cultural? O, por poner un ejemplo más concreto, ¿cómo podría el héroe moralmente avanzado de Kohlberg generar una serie de principios morales individuales si no es gracias a los recursos que le ofrece la cultura que tiene a su disposición? Y si escuchamos los consejos de nuestra cultura, ¿a cuál de sus múltiples voces haremos caso? Porque ¿no somos todos, como diría Bakhtin, algo parecido a una novela polifónica, que se hace eco de muchas voces y refleja muchas tradiciones? Y, si es verdad que heredamos un sistema moral plural, ¿en qué nos basaremos para escoger, si no es también en otra herencia cultural? Y, finalmente, si la deliberación moral es intrínsecamente cultural, ¿cómo justificaremos el hecho de responsabilizar a los individuos de lo que ocurre en la sociedad? ¿No es la culpa individual una mistificación provocada por nuestra condición de interdependencia? En breve volveremos a tratar este tema.

## DEL HUMANISMO INDIVIDUAL AL HUMANISMO RELACIONAL

Lo que hemos expuesto hasta ahora (que es común a todos los diálogos postmodernos) erosiona los fundamentos del humanismo tradicional, los principios básicos en los que muchos de nosotros hemos depositado nuestra fe, en búsqueda de una sociedad moral, humana y creativa. Además, no es fácil refutar sus teorías (sin dejarse llevar por antipatías irracionales) por cuanto las refutaciones también pueden ser invalidadas partiendo del punto de vista ideológico, retórico, de estas teorías. Y, si sucumbimos por un momento ante la fuerza de los argumentos deconstructivos, y hacemos que se vuelquen contra ellos mismos, básicamente “deconstruyendo” la deconstrucción, entonces se acaba la discusión. Se acaba el diálogo. Pero no nos gustaría concluir este artículo de una forma tan lamentable. Porque, de hecho, el sentido de este nihilismo se puede justificar sólo desde la propia perspectiva tradicional. Si logramos contextualizar por un momento esta perspectiva, es decir, considerarla como una de las muchas perspectivas posibles, entonces podremos preguntarnos, en primer lugar, cuál es el potencial del pensamiento humanista para engendrar una sociedad humana y, en segundo lugar, cuáles son los potenciales positivos del discurso postmoderno.

Respondiendo a la primera cuestión, no está muy claro que acogernos a nuestro legado humanista sea la mejor solución. No hay muchas evidencias de que nuestra fe en la agenticidad individual, la libertad y la deliberación moral –tan importantes para la tradición occidental por lo menos desde la Ilustración hasta la actualidad– haya contribuido al trato humano de las personas. La aniquilación masiva de pueblos enteros no ha disminuido desde el siglo XVII (esta época se identifica muy a menudo precisamente con los orígenes del pensamiento humanista).

Es más, a medida que vamos avanzando hacia la globalización, resulta cada vez menos evidente que los principios humanistas nos sirvan para respetar la diversidad – a los que no tiene los mismos valores y creencias que nosotros. El humanismo no sólo evita las metafísicas contrarias (incluido el postmodernismo), sino que favorece una concepción del individuo como un ser básicamente aislado, solo ante su experiencia subjetiva, tomando sus propias decisiones sin la influencia molesta de la opinión social. Lo mejor que se puede esperar de una perspectiva de este tipo es que la situación futura del mundo permita la coexistencia pacífica, en la que cada individuo sea independiente de los demás (con cada individuo y cada cultura persistiendo en sus propias convicciones). Sin embargo, la situación del mundo ya no nos permite vivir en este estado de independencia; estamos descubriendo nuestra vida en común en un mundo que tiene muchas probabilidades de naufragar. Bajo tales condiciones, reivindicar la supremacía del individuo es favorecer un devastador conflicto de pueblos que buscan, por encima de todo, su propia supervivencia.

Llegados a este punto, me gustaría dirigir la discusión hacia un terreno más positivo. Más que descalificar y menospreciar los argumentos del postmodernismo,

deberíamos considerarlos más seriamente. Exploremos, por lo tanto, las múltiples implicaciones de sus principios para comprender mejor sus potenciales. Si hacemos un análisis más serio, ¿encontraremos indicios que nos sirvan para la creación de una sociedad humana? Evidentemente, hay muchas tendencias distintas dentro de la argumentación postmoderna, con substanciales diferencias entre sus respectivas implicaciones. Sin embargo, en mi opinión, existe un dominio del discurso que resulta muy prometedor para la mejora de las relaciones humanas en un mundo a punto de naufragar. Nos centraremos en primer lugar en la emergente red de teorías del lenguaje entrelazadas. Los pensadores postmodernos tienden a rechazar la idea de que el lenguaje que usamos para referirnos al mundo (o a nosotros mismos) funcione como un espejo o como un esquema, o, lo que es lo mismo, que mantenga necesariamente una clara relación con una serie de referentes reales. Por el contrario, el pensamiento postmoderno suele preferir teorías del lenguaje que nos recuerdan a Wittgenstein, o basadas en el uso (neopragmatismo). Se pone un especial énfasis en el significado como una parte indisoluble del uso: las palabras deben su significado a la intención de las personas de coordinar sus actos con varias comunidades. En este sentido, el significado del lenguaje tiene su origen en las relaciones que se establecen entre las personas. La mente individual deja de ser el origen del significado para pasar a serlo las relaciones. Es más, nuestras capacidades lingüísticas (pensar, lograr que nos comprendan, contarnos como individuos agentes) nacen de las relaciones. Las relaciones son anteriores a la existencia individual, y no al contrario.

Si logramos demostrar la preeminencia de las relaciones en nuestro intento de fomentar la comprensión humana, tendremos que replantearnos los principios básicos de la tradición humanista. ¿Podemos, en concreto, revisar los conceptos humanistas en lo que se refiere a las relaciones humanas, modificándolos de tal forma que empiecen a basarse en las relaciones? Pero antes de revisarlos según una ontología relacional, analicemos sus implicaciones para el bienestar humano.

### **La experiencia y sus principios relacionales**

Antes hemos cuestionado el binomio sujeto-objeto en el que se basa el concepto de experiencia subjetiva o personal. ¿Y si abandonásemos este binomio e intentásemos redefinir la experiencia a partir de las relaciones? La experiencia, en este caso, no consistiría en una especie de espejo interior que refleja la realidad exterior, sino en participar de una relación o de un sentido de unidad, un estar con. Este tipo de redefinición no es muy distinta de las desarrolladas por muchos fenomenólogos, desde Husserl hasta Merleau-Ponty (o de las de una gran proporción del pensamiento oriental). Sin embargo, desde un punto de vista relacional, debemos añadir una dimensión muy importante a estos intentos de romper con la dicotomía sujeto-objeto. Debemos definir, en particular, las características de la experiencia puntual de las relaciones en las que participamos en un momento dado.



En este caso, experimentar alegría o tristeza es manifestar distintas formas de relación. Mi más reciente concepción de la realidad depende de mi historia personal dentro de la cultura. En efecto, la experiencia de "felicidad" sólo puede existir a través de una serie concreta de prácticas coordinadas dentro de la cultura (por ejemplo, este es el caso de las relaciones en las que pensamos que hay felicidad y de las condiciones que hacen que experimentemos tal felicidad). De esta forma, la unidad fenomenal de la experiencia (a la que normalmente designamos como "percepción" o "experiencia del mundo") sería una extensión de la relacionalidad. O lo que es lo mismo, en gran medida la "experiencia consciente" es relacionalidad vista a través de nuestros ojos. Relacionalidad constituye la preestructura de las condiciones de nuestra inmersión inmediata en la vida ajetreada.

La falta de espacio me impide seguir analizando este tema más detalladamente. Sin embargo, si conseguimos redefinir la "experiencia subjetiva" como un proceso relacional, tendremos que replantearnos el hecho de que nuestras subjetividades estén aisladas, separadas o alejadas de las de los demás, escapándose a la comprensión de los demás. Más bien nos percibimos a nosotros mismos como productores y producto de "lo otro". De algún modo, somos los demás, nuestras consciencias nacen las unas de las otras. Que mi vida cobre sentido aquí y ahora depende esencialmente de que te imite, de que actúe como una réplica parcial tuya. Si fracaso al hacer mi réplica, también fracasaré en mi intento de encontrar un sentido para mi vida. Le debo todo lo que soy a mis relaciones y todo lo que me produce dolor puede cambiar sólo a través de las relaciones. La subjetividad individual, entonces, no es un carácter de diferenciación, sino de relacionalidad. Y el hecho de luchar por una mejor calidad no es un acto narcisista sino de grupo.

### **La agentividad y el compromiso relacional**

En lugar de ver a los individuos como a la fuente de sus propios actos (una teoría que nos lleva hasta Dios), dejemos de lado de una vez por todas el binomio libre albedrío- determinismo. No tenemos porqué hablar de estos lenguajes simbióticos y tampoco estamos obligados a escoger una de las dos posturas opuestas. Es preferible considerar la acción individual como necesariamente circunscrita dentro del marco de las relaciones. Adquirimos el "ímpetu" (una motivación, la consciencia del valor o un deseo) según la manera en que nos involucramos en las relaciones. (Por ejemplo, ¿por qué nos esforzamos por tener una buena autoestima si no es a causa de nuestra particular situación en la cultura occidental en un determinado momento de la historia?)

Nuestra vida adquiere una dirección (o telos) determinada, no porque gocemos de una motivación, una vocación o una tendencia natural, sino a causa de las formas de relación en las que participamos. La agentividad, por lo tanto, tendría que ser definida como una forma de compromiso relacional ("querer" significa "querer con", "escoger" significa reflejar la situación de la propia relacionalidad.

Si vemos el impulso hacia la acción como un producto del compromiso relacional, también deberíamos replantearnos los conceptos de culpa y responsabilidad. Porque si seguimos diciendo que los individuos son responsables de sus actos, nos volvemos a definir a nosotros mismos como una especie de dios -en este caso como el juez supremo que decide qué está bien y qué está mal-. Y al divinizarlos en realidad negamos cualquier participación en la cultura, considerándonos a nosotros mismos como supervisores divinos, por encima de los actos de los demás mortales. Al contrario, si vemos la acción como un resultado de la relación, nuestras sensibilidades se ordenan de forma horizontal. Y queremos destacar que esto posibilita una postura de *responsabilidad relacional*, en la que se enfocan los actos más horribles y atroces desde la curiosidad por el contexto. Es decir, se amplía el alcance de la responsabilidad, al plantearnos cómo las relaciones en las que el individuo que yerra participa (personal, mediada y ambientalmente) le han conducido a esta situación. Y además de ampliar el contexto relacional para incluir a muchos más individuos, deberíamos analizar las relaciones y sus incidencias en los actos en cuestión. Y si nuestra visión es suficientemente amplia quizás llegaremos a la conclusión de que también nosotros somos, en parte, cómplices. La culpa y la responsabilidad se reparten entre los miembros de una comunidad, y, evidentemente, en relación a la cultura. Se nos estimula, pues, a implicarnos en acciones orientadas a propiciar un futuro más prometedor. (Llegados a este punto creo que deberíamos reflexionar sobre nuestra participación en, por ejemplo, problemas como drogas, violaciones, homicidios, desempleo).

### **La libertad como expresión polifónica**

Bajo el punto de vista del humanismo tradicional, el concepto de libertad se entiende como una especie de individualidad que sigue un curso independiente, como la expresión de una agencia completamente independiente. El individuo puede *escoger* sin tener en cuenta, y evidentemente con algún recelo, el resto de la cultura. Si las condiciones en las que vivimos son opresivas, se las suele desvincular, como hemos visto, de uno mismo, atribuyendo a menudo las culpas a los demás. Si nos vemos obligados a soportar un matrimonio, una amistad, una comunidad, o incluso un sistema político que nos son desagradables, tendemos a acogernos al discurso humanista y decimos que queremos “romper cadenas”, liberarnos de la opresión, y volver a un estado de verdadera libertad o independencia. Como afirman Bellah *et al.* (1985), este tipo de pensamiento favorece la disolución de los matrimonios y el desinterés por la vida política y comunitaria. “Si la relación no me resulta beneficiosa, si coarta mi desarrollo, entonces prefiero la libertad”.

Al contrario, el punto de vista relacional afirma que no podemos olvidar las exigencias de las relaciones si queremos contextualizar la agencia. No podemos prescindir de las relaciones. Y evidentemente la propia sensación de ser un individuo agente, las sensaciones de placer y angustia provocadas por el intercam-

bio y la búsqueda de libertad están condicionadas por nuestra historia particular de relaciones. Proponemos, en primer lugar, una disminución de la tendencia de derivar las culpas sobre los demás o sobre las circunstancias, y un aumento del estudio de la forma en que influimos en las condiciones consideradas como opresivas. En segundo lugar, nos gustaría también que se tuvieran en cuenta factores más amplios que determinan o conforman nuestra situación. Finalmente, debemos considerar también las formas alternativas de relación que experimentaremos si logramos la "libertad". Una situación de libertad y acción individual -desconectada de la vida social- deja a su protagonista anclado en los residuos de las relaciones anteriores, y a largo plazo esto puede incapacitarle para participar de lleno en la vida cultural. No nos movemos desde las presiones hacia la libertad, sino desde una serie de exigencias relacionales hacia otra.

### **La moral como conversación infinita**

Antes nos hemos preguntado si unos cuantos siglos de reinado de los principios morales han contribuido a mejorar la situación del hombre. A pesar de que nos resultaría muy difícil responder afirmativamente, lo que sí que podemos decir es que la liberación moral es una forma más eficaz de humanidad que la fuerza de las armas. El uso del discurso moral para solucionar problemas complejos de conflictos y angustias es, en este sentido, positivo para la evolución cultural. Sin embargo, los principios morales siguen sirviendo como excusas para los actos más atroces y brutales, desde las cruzadas hasta la Inquisición y hasta el asesinato de un médico abortista por parte de "defensores de la vida". Además, a medida que el mundo se convierte en un espacio de convivencia con sub-culturas o civilizaciones distintas a la nuestra, la deliberación moral adquiere una eficacia mayor. En la lucha entre opiniones irreconciliables (ej.: abortistas contra antiabortistas; fundamentalismo islámico contra cristianismo; gays contra tradicionalistas), el recurso de la justificación moral suele intensificar el conflicto. El mundo postmoderno necesita avanzar en una nueva dirección en lo que se refiere a recursos culturales.

Analicemos ahora más detalladamente la alternativa relacional. Como hemos visto, la importancia que muchos autores postmodernos otorgan a las relaciones intenta, en primer lugar, reducir la tendencia a desplazar el juicio moral hacia los demás (o hacia uno mismo). Estos autores nos invitan a ampliar esta responsabilidad al sistema de relaciones en las que se originan los conflictos o las malas acciones. Pero ¿cómo nos enfrentaremos a los conflictos entre tradiciones morales irreconciliables, si no nos sentimos identificados con las pautas preferidas de los demás? En este caso, a causa de su énfasis en la construcción comunitaria de la verdad y del bien, el relacionismo postmoderno abogaría por alterar las relaciones discursivas. La cuestión no sería "solucionar el problema" de la superioridad moral, o agrupar a las personas según sus creencias, sino encontrar la manera de mezclar los discursos, permitiendo a los significados circular libremente y formar combinacio-

nes nuevas, metáforas nuevas, y, en definitiva, formas nuevas de interdependencia.

Lo más importante es que la tendencia postmoderna no impide la debilitación moral y el interés por los principios morales. Si lo hiciera, acabaría con la tradición, y sin tradición no existiría la comprensión. Lo que se pretende es dar una respuesta alternativa a las situaciones tradicionales, en las que se favorece un determinado juicio moral, invitando a las personas a empezar una conversación, que es una forma de relación. Los principios morales tienen el efecto de acabar con la conversación. Al final uno debe buscar su racionalidad en declaraciones poco defendibles: "Esta es mi opinión"; "No voy a cambiar de opinión", "Esto es cierto porque es cierto". Lo que lleva a la pérdida de contacto. En cambio, el punto de vista relacional nos exige como científicos y profesionales humanos buscar maneras -múltiples maneras- de generar una conversación integradora. Porque si logramos crear este tipo de recursos culturales, haremos una gran contribución a la expresión y a la pacífica mezcla de múltiples opiniones -tanto en la cultura como en el mundo entero. En mi opinión, esta teoría coincide con los objetivos de la teoría humanista.

---

*En este artículo se analiza el impacto del postmodernismo en la psicología humanista tradicional para llegar a la conclusión de que la consecuencia principal del razonamiento postmoderno es la destrucción de los principios básicos para cualquier sociedad moral, humana y creativa. Sin embargo, al revisar algunos conceptos como los de agentividad y experiencia en lo referente a la primacía de las relaciones, el postmodernismo nos obliga a inventar múltiples maneras de generar conversaciones integradoras, de un modo acorde a las esperanzas más profundas de la tradición humanista.*

*Palabras Clave: postmodernismo, humanismo, agentividad.*

Traductora: Núria Álvarez Puig

#### **Nota Editorial.**

Este artículo apareció con el título "Postmodernism as a Humanism" en *The Humanistic Psychologist*, 23, pp. 71-82, 1995. Agradecemos al autor y a los editores el permiso para su publicación.

## Referencias bibliográficas:

- BELLAH, R. *et al.* (1985). *Habits of the heart*. Berkeley: University of California Press.
- BUTLER, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- DERRIDA, J. (1976). *Of grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- FOUCAULT, M. (1979). *Discipline and punish. The birth of the prison*. New York: Random House.
- GERGEN, K.J. (1994). *Realities and relationships*. Cambridge: Harvard University Press.
- HARE-MUSTIN, R., & MARECEDK, J. (1988). The meaning of difference: gender theory, postmodernism, and psychology. *American psychologist*, 43, 455-464.
- MACINTYRE, A. (1981) *After virtue*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- RORTY, R. (1989). *Contingency, irony, and solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- SAMPSON, E.E. (1988). The debate on individualism, *American Psychologist*, 43, 15-22.
- SARBIN, T. (ed.) (1984). *Narrative psychology: the storied nature of human conduct*. New York: Praeger.
- SARTRE, J.P. (1977). *Existencialism and Humanism*. (P.Mairé, Trans.) Brooklyn, NY: Haskell.
- SHOTTER, J. (1993). *Cultural politics of everyday life*. Toronto: University of Toronto Press.